

O corpo e o rito

JOÃO MANUEL DUQUE*

RESUMO

Partindo do contexto contemporâneo de substituição do conceito de religião pelo conceito de espiritualidade, o artigo começa por explorar as características das experiências espirituais hodiernas, situadas entre a concentração no si-mesmo (self) e a referência holística da experiência, num horizonte de energias cósmicas. A partir deste contexto de análise, propõe-se uma concentração na significação do corpo para a elaboração das experiências espirituais contemporâneas, relacionando essa significação com a dimensão antropológica da relação ao outro. A alteridade inscrita na relação inter-humana, nos corpos, é depois situada no contexto da experiência ritual, precisamente como experiência corpórea da alteridade do sentido.

Palavras-chave: Espiritualidade, Ritualidade, Corporeidade, Alteridade.

ABSTRACT

Starting from the contemporary context of replacing the concept of religion with the concept of spirituality, the article begins by exploring the characteristics of contemporary spiritual experiences, situated between self-concentration and the holistic reference of experience, on the horizon of cosmic energies. From this context of analysis, it is proposed a concentration on the signification of the body for the elaboration of the contemporary spiritual experiences, relating this meaning with the anthropological dimension of the relation to the other. The otherness inscribed in the interhuman relationship in bodies is then placed in the context of ritual experience, precisely as a bodily experience of the otherness of meaning.

Keywords: Spirituality, Rituality, Corporeity, Otherness.

* UCP/CEFH Braga.

Os assuntos em epígrafe têm sido abundantemente trabalhados, nomeadamente no âmbito da fenomenologia da religião, seja separadamente seja na sua mútua relação. A questão da ritualidade ocupa, aí, um lugar de destaque, por nela se concentrarem alguns dos traços que mais explicitamente parecem caracterizar o fenómeno religioso, muitas vezes definido, precisamente, como articulação de crenças em ritos.

Da minha parte, também porque reconheço clara falta de competência para uma abordagem desse género, vou colocar o problema noutra âmbito: o de uma antropologia fenomenológica de teor filosófico-teológico. Começarei, é certo, pela referência a alguns estudos sociais sobre certa contextualização contemporânea do religioso, mas apenas para aí situar as reflexões seguintes, já fora do âmbito epistemológico específico das ciências sociais.

1. A espiritualidade do Self

Stef Aupers, em estudos intensivos sobre formas contemporâneas de religiosidade, no contexto urbano das sociedades ditas avançadas¹ – nomeadamente no norte da Europa – chega à conclusão de que essas formas se aglutinam em torno ao conceito de *espiritualidade*, numa aplicação praticamente coincidente com o que se costuma denominar *New Age*. Ora, a espiritualidade de que se fala – e que transparece, como conceito quase técnico, em muitas respostas das entrevistas realizadas pelo autor – parece substituir, nesses contextos, o conceito de religião ou de experiência religiosa, e mesmo o conceito de fé. Nessa versão correspondente a uma fase já muito tardia e transformada da modernidade, a espiritualidade parece manifestar sobretudo duas características fundamentais, nas imensas variantes da sua realização concreta: a concentração na experiência de si mesmo (do *self*) e a íntima ligação dessa experiência com certa experiência holística do universo circundante.

“As obras académicas sobre a *New Age* e espiritualidade contemporânea mais informadas analítica e empiricamente, tornaram abundantemente claro que uma doutrina de “espiritualidade individual” [self spirituality] constitui o denominador comum da maior parte das crenças, rituais e práticas identificadas no atual milieus espiritual”². Isso não invalida, contudo, uma ligação universalizante do *self*, como experiência própria do que se considera espiritualidade propriamente dita: “Crê-se que este self espiritual esteja intimamente ligado a

¹Cfr. Stef Aupers & Dick Houtman (Ed.s), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, (Leiden/Boston: 2010), esp. 4ss.

² *Ibidem*, 6.

uma força universal ou energia... que invade e conecta holisticamente ‘tudo’, ou seja, natureza, sociedade e cosmos. O todo é visto como sujeito a um processo natural de evolução espiritual, que conduz inevitavelmente a níveis cada vez mais elevados de perfeição”³.

Na primeira dimensão – não necessariamente separada da segunda – assiste-se ao desenvolvimento de uma espécie de ética do *self*, na base de uma clara contraposição à organização social institucionalizada. Esta é identificada com certas formas da razão instrumental, que inevitavelmente constituem impedimento para o desenvolvimento da autenticidade própria, de acordo com a identidade individual de cada um. No interior destas dificuldades sociais impeditivas, o sujeito individual deve obedecer à tarefa psico-ética de procurar a sua verdadeira identidade, na experiência concentrada de si mesmo, devendo ser fiel a essa identidade assim progressivamente descoberta. Esse é o caminho espiritual por excelência, que liberta da opressão social – sobretudo visível no contexto laboral, mas também familiar – e de todos os paradigmas de comportamento por ela impostos. Trata-se, pois, de uma ética da libertação de esquemas previamente determinados pela sociedade, no sentido de conseguir a absoluta coincidência com uma identidade individual única.

É claro que essa identidade única nunca é tão única como pode parecer, pois não deixa de obedecer a certos padrões psíquico-espirituais ou mesmo comportamentais. E, por outro lado e mais profundamente, a descoberta espiritual do si mesmo acontece no mesmo processo em que se exercita uma espécie consonância com energias que percorrem o todo do universo. Nesse sentido, a fidelidade a si mesmo coincide com a fidelidade a essas energias, fonte de toda a verdadeira espiritualidade. Assim identifica-se a sintonia consigo mesmo com a sintonia com o todo cósmico, num sentido muito próximo ao da antiga tradição estoica, que no ocidente constituiu talvez a versão mais explícita da muito mais antiga tradição hindu e da sua transformação budista.

É claro que o ascetismo estoico não é agora aplicado tão radicalmente como o foi pelos antigos eremitas. Poderíamos mesmo dizer que, a este ideário metafísico estoico – que encontrava a verdade do humano na sua correspondência à natureza racional do universo – se junta certa pragmática hedonista, também famosíssima na antiguidade, na medida em que o ideal espiritualmente perseguido é hoje sobretudo o da felicidade individual. Mas o caminho desta nova espiritualidade não está livre de alguns modos claros de ascetismo, visível por exemplo em certas práticas alimentares, desportivas e meditativas bem identificadas. O que nos leva, precisamente, à questão do corpo e, de certo modo, à questão do rito.

³ *Ibidem*, 6

A descoberta do *self*, enquanto identidade individual, está ligada, inevitavelmente, a certas práticas psicossomáticas, como é o caso de certos métodos de meditação. Nesse sentido, não se pode compreender o caminho destas formas de espiritualidade sem o envolvimento do corpo. Nesse contexto, podemos considerar dois aspectos desse envolvimento. O corpo parece corresponder, antes de tudo, à mais básica e fundamental experiência de si mesmo. Sendo assim, a descoberta do verdadeiro *self* passará necessariamente pela experiência do corpo próprio. Poderíamos relacionar, pois, esta via espiritual com certa tradição da fenomenologia filosófica, já enunciada por Husserl e desenvolvida sobretudo por Merleau-Ponty e Michel Henry. Trata-se da referência ao corpo próprio como experiência fundamental da identidade pessoal, através do sentimento de si. Mas o processo da espiritualidade do *self* parece ser diferente. De facto, o conceito de *self* situa-se aí muito mais no nível psíquico ou mesmo numa espécie de dimensão indefinida. O corpo é, antes de tudo, o instrumento para a descoberta e a realização dessa identidade. Por isso, poderíamos falar mais de uso do corpo, colocado ao serviço da experiência espiritual, do que de uma experiência espiritual em si mesma corpórea, porque conduz ao sentimento de si como um corpo único. A própria dimensão ascética – mas também a hedonista – é já reveladora desta instrumentalização espiritualista do corpo próprio.

É também nesta linha da instrumentalização do corpo que a dimensão holística da espiritualidade *New Age* se configura. De facto, o corpo é sobretudo medium, pelo qual – incluindo as suas realizações psíquicas ou mentais – a energia ou a força do todo se torna experimentável pelo indivíduo. E se a sua autenticidade se mede pela correspondência harmónica com esse todo, o corpo torna-se um instrumento fundamental dessa correspondência, nas mais variadas manifestações, incluindo as sensações mais banais até experiências consideradas extraordinárias ou paranormais.

Nestes dois níveis – o corpo como caminho para si mesmo, ou como caminho para o todo cósmico – as práticas psicossomáticas são, em certo sentido, ritualizadas. Em primeiro lugar, porque as ações do sujeito, com o seu corpo, não encontram a sua finalidade em si mesmas nem em nenhum objetivo simplesmente utilitário, mas orientam-se para uma finalidade transcendente, enquanto identidade individual ou universal, tornando-se portanto ações simbólicas. É certo que muitas dessas ações, como é o caso das posturas meditativas, são também instrumentais, na medida em que são eficazes para provocar certas experiências psico-somáticas. Mas não deixam de possuir, no contexto mais global, certa dimensão simbólica, na medida em que representam um sentido encontrado, enquanto caminho realizador do *self*. Nesse sentido, essas ações serão rituais porque o sentido do *self*, assim descoberto, é aprofundado, realizado e mesmo celebrado através de ações corpóreas repetidas regularmente, numa reconfiguração específica do espaço e do tempo. Assim,

a utilização do corpo, através de certas práticas no contexto da espiritualidade do *self*, pode perfeitamente ser considerada uma ação ritual. Se, muito genericamente, definirmos o religioso como a relação de crenças com ritos, numa organização de sentido para a existência, então estaríamos perante uma versão específica do religioso.

Ora, é por relação e mesmo reação a esta versão do religioso – que Aupers e Houtman consideram constituir um deslocamento do sagrado nas sociedades contemporâneas – que eu pretendo apontar alguns caminhos da fenomenologia filosófica contemporânea, que compreendem o lugar do corpo de modo algo diverso, mesmo que não completamente contraditório com o percurso apresentado.

2. O corpo e o outro

Paul Ricoeur, numa das suas obras mais emblemáticas, fala, logo no título, do *si-mesmo como um outro*⁴. Trata-se de um programa fenomenológico e hermenêutico, desenvolvido de forma densa e original ao longo do livro, para mostrar a impossibilidade da compreensão da identidade própria sem diversos modos de relação a uma alteridade constituinte. Dado a identificação do autor com a tradição da filosofia hermenêutica, é natural que a alteridade explorada se situe, sobretudo, ao nível do significado e mesmo do sentido, expresso por exemplo na linguagem, na história, nos processos narrativos que conjugam um com o outro, e também na significação ética. Podemos falar, portando, de um conjunto de corpos hermenêuticos – em que sobressaem os textos – como marca da alteridade na experiência do *self*. Sem a mediação dessa marca, o *self* tornar-se-ia incompreensível para si mesmo, pois não possuiria sequer critérios para a interpretação de si. Talvez falte a Ricoeur a exploração do significado especificamente somático dessa alteridade, através de uma fenomenologia da experiência corpórea enquanto tal.

Deve-se a Michel Henry, sem dúvida, um dos desenvolvimentos mais explícitos da compreensão da experiência corpórea como base incontornável da experiência do mundo e de si mesmo⁵. A consciência de si, como possibilidade de se saber sendo, assentaria no sentimento de si, como modo de se experimentar ou sentir sendo carne, antes de tudo o resto. Fica no ar a questão, contudo, de saber se a mais profunda mediação para a experiência

⁴ Cfr. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Ed. Du Seuil, 1990).

⁵ Cfr. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, (Paris: Ed. Du Seuil, 2000); Id., *Philosophie et phénoménologie du corps*, (Paris: PUF, 1965).

de si, enquanto experiência de sentido, é a experiência do corpo próprio ou a do corpo do outro, exposto ao corpo próprio e que, ao mesmo tempo, expõe o seu corpo próprio ao seu outro.

Neste outro sentido do caminho, considero ser elucidativo o contributo da fenomenologia da corporeidade elaborada por Emmanuel Levinas⁶. Segundo ele, a subjetividade só é possível através de uma resposta ao outro que irrompe perante mim. Ora, o conceito de subjetividade liga-nos, aqui, ao conceito de identidade ou de *self*, no sentido mais profundo. O sujeito só será ele mesmo, na medida em que responde à indominável irrupção do outro e, desse modo, se torna por ele responsável. A ipseidade do sujeito não constitui, portanto, alternativa à alteridade do outro, mas esta constitui precisamente a sua condição de possibilidade.

Ora, a irrupção do outro perante mim e em mim dá-se pela exposição ao rosto e do rosto – ou seja, dá-se no acontecimento do humano como corpo. E o acontecimento do humano como corpo, mais do que a pura experiência do corpo próprio ou a experiência do cosmos no corpo, é o de uma dupla exposição inter-humana nos corpos da relação. Na presença indominável do rosto do outro perante mim, dá-se antes de mais a exposição do eu-corpo ao outro-corpo, na realização física e imediata de uma presença tão irrecusável como incómoda. Mas essa presença imediata – que poderia ser simples estar-com-outro, sem exposição – é acontecimento de uma ausência, que é precisamente a interpelação ética infinita ou incondicional que esse outro-corpo me dirige. É aí que eu adquiro sentido, tonando-me um sujeito de responsabilidade, por isso livre. O meu *self* será assim inseparável desta exposição primordial, que Levinas denomina *an-árquica*, por ser anterior a todo o tempo e a toda a origem.

Mas o que, ao mesmo tempo, faz de cada *self* um sujeito responsável pelo outro, é a vulnerabilidade do outro-corpo. Assim, na minha exposição corpórea ao outro-corpo, dá-se também a exposição do outro-corpo a mim-corpo. E é precisamente pelo facto de o outro se me expor – até à possibilidade de eu o eliminar – que nessa exposição ressoa a incondicionalidade da ética. E essa é a ressonância do próprio sentido de tudo, incluindo o meu sentido e o sentido do outro, também o sentido do nós, sobretudo na organização política. Ora, penso ser neste nível da questão do sentido que podemos pensar esta dupla exposição corpórea – que é uma só – na sua relação com o rito.

⁶ Cfr. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), esp. 90ss.

3. O outro no rito

Tendo embora plena consciência da dificuldade em definir o rito, para operacionalizar a proposta de leitura que aqui avanço, proponho defini-lo como ação performativa simbólica, na qual uma comunidade articula e reconhece a sua hermenêutica do sentido, seja do que for e a que nível for, mas sobretudo relativamente às questões primeira e últimas, que habitualmente se relacionam com a dimensão religiosa⁷. Enquanto ação humana, envolve inevitavelmente o corpo como sujeito, porque se refere sujeitos como corpos. Sendo assim, qualquer ação ritual se realiza como experiência corpórea do sentido, que chega precisamente a ligar a linguagem ao corpo e o corpo à linguagem, evitando a pura espiritualização da linguagem e a pura materialização do corpo. O sentido do mundo, enquanto linguagem, faz-se carne e pode ser sentido, precisamente na sensibilidade dos sentidos. Realiza-se, assim, numa organização específica do espaço e do tempo, a relação ente o sentido e os sentidos, possibilitando uma experiência verdadeiramente humana.

Mas, precisamente pelo seu estatuto de ação simbólica, a ação ritual não permite a redução da experiência corpórea à experiência do corpo próprio – por mais que não possa dela prescindir, sob pena de não ser experiência. Porque o símbolo abre e relaciona, só podendo unificar nessa abertura e relação. Nesse sentido, o rito realiza uma especial inscrição no corpo daquela exposição que caracteriza a subjetividade, no sentido acima exposto. Na performance ritual, como no teatro, cada ator-corpo expõe-se ao outros atores-corpos e é na mediação dessa exposição organizada ritualmente que acontece a experiência de sentido. Devido à mediação desse dinamismo simbólico de exposição recíproca é que cada um pode experimentar o sentido como precedente, como dádiva não disponível à pura vontade do *self*. Nesse intervalo invisível é que poderíamos situar a possível experiência da transcendência, mediada ritualmente. A exposição ao outro-corpo humano, no acontecimento da ação ritual, realiza simbolicamente a exposição ao totalmente Outro, porque esta nunca pode ser exposição direta do *self* a uma totalidade transcendente. O totalmente Outro é, sobretudo, outramente outro e, por isso mesmo, apenas experimentável na sensibilidade da exposição dos corpos.

Segundo esta perspectiva, explicitamente inspirada na leitura que Levinas faz da hermenêutica hebraica do mundo, podemos ver conjugadas a dimensão estética do humano, com a dimensão ética e a dimensão metafísica (ou religiosa, noutra nomenclatura) – se bem que os conceitos de metafísica e de religião

⁷ Cfr. François Marty, “Le rite et la parole”, in Jean Greisch (Ed.), *Le rite*, (Paris: Beauchesne, 1981) 67-86.

devessem ser aqui esclarecidos. Na sua dimensão estética, o rito faz acontecer a experiência do sentido na sensibilidade da relação inter-corporal, base do ser no tempo e no espaço, condição da historicidade humana; na dimensão ética, a exposição ao outro e do outro provoca o início da responsabilidade; a incondicionalidade dessa provocação, que precede o eu e o outro, mas não existe senão na nossa exposição mútua, evoca o problema do sentido primeiro e último, que a linguagem metafísica e religiosa procura articular.

Se me é permitido, gostaria de colocar esta leitura da relação entre o corpo e o rito, se comparada com a perspectiva da atual espiritualidade do *self*, tal como brevemente apresentada no início, no contexto da famosa distinção entre o Santo e o Sagrado, tal como proposta também por Levinas. A dimensão do Santo articular-se-ia, necessariamente, na sensibilidade que origina a responsabilidade pelo outro, não podendo, por isso, ser separada da dimensão ética e mesmo da dimensão política da subjetividade; a dimensão do Sagrado relacionar-se-ia com sacralizações específicas, neste caso conjugando a sacralização do *self*, experimentado em si mesmo e para si mesmo, com a sacralização da totalidade cósmica, enquanto verdadeiro horizonte do sagrado. No fundo, estamos perante um compreensão monista do real, que não permite a diferença, articulada nos corpos expostos e na interpelação que origina a responsabilidade. Mas, vistas as coisas assim, qual o lugar da liberdade, como constituinte da verdadeira subjetividade humana?

O teólogo cristão e judeu, em nome de uma tradição hermenêutica em cuja verdade acredita, não terá dificuldade em assumir uma posição, no eventual conflito destas interpretações – mesmo que reconheça a complexidade das mesmas e não possa traçar linhas divisórias completamente a preto e branco; o filósofo poderá discutir, com argumentos, a validade ou os problemas que uma ou outra destas leituras possam implicar para a humanidade, consoante o paradigma de humanidade que assumir como pressuposto; o sociólogo dedicar-se-á a compreender e a identificar, nas relações concretas entre os humanos e nas respetivas formas organizativas, o perfil de uma ou de outra destas duas hermenêuticas, identificando até eventuais cruzamentos de ambas, pois nada de humano existe em estado puro. A leitura aqui proposta assume-se, pelo menos, como filosófica, pretendendo decidir-se, em última instância, na questão da liberdade. Por essa via, pode abrir-se à possibilidade de uma tomada de posição explicitamente teológica, que aqui não é formulada em sentido explícito. Como tal, na perspectiva estritamente teológica, as considerações apresentadas serão propedêuticas a uma teologia da ritualidade, articulada corporeamente, e a uma teologia do corpo, articulada ritualmente.